L'animal épicurien

Myriam Kissel

▶ **To cite this version:**

Myriam Kissel. L'animal épicurien. Journée de l'Antiquité 2008, Apr 2008, Saint-Denis, La Réunion. pp.75–87. hal-01217767

HAL Id: hal-01217767
https://hal.univ-reunion.fr/hal-01217767

Submitted on 30 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'animal épicurien

MYRIAM KISSEL
UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION, CRLHOI

Au début du chapitre II intitulé « Méditations sur la métaphysique » de son ouvrage *Dialectique négative* (publié pour la première fois en 1966), Theodor W. Adorno écrit :

> « Il n'est plus possible d'affirmer que l'immuable est la vérité et que le mu, l'éphémère est apparence, c'est-à-dire l'indifférence réciproque du temporel et des idées éternelles, pas même en suivant l'audacieuse explication hégélienne selon laquelle l'être-là temporel sert l'éternel par l'anéantissement qui habite son concept, un éternel qui se présente dans l'éternité de l'anéantissement »[1].

L'histoire semble, pour Adorno et d'autres penseurs de l'Ecole de Francfort, avoir ébranlé, pour ne pas dire mis à bas, l'ancien idéalisme hérité de Platon. Cette assertion d'Adorno pose des concepts contraires. L'immuable est assimilé aux « idées éternelles » et associé à une valeur positive : la vérité ; la non-soumission au temps apparaît un critère fondamental, si ce n'est essentiel, si ce n'est, peut-être, suffisant. À l'opposé, ce qui est « mu » serait le vivant, l'animé, εμπσυχηον dit la philosophie grecque, *animantes* la philosophie latine ; il est soumis au temps, επη–εμ|ροσ, dont le sens premier est « qui ne vit qu'un jour ». Le « mu » semble du côté de la non-réalité, à savoir, selon les systèmes philosophiques : sensation, émotion : *sensus*, illusion des sens : fantasia, tromperie : απατη.

Adorno refuse la facilité que représenterait le refus d'une confrontation véritable entre les deux systèmes ; « l'indifférence réciproque » inclut nécessairement l'autodestruction.

Quel rapport avec notre titre, « L'animal épicurien » ? La société de production de masse et de consommation de masse qui, si elle n'a pas encore atteint la totalité des sociétés humaines, est en tout cas présentée comme un idéal auquel l'individu et la collectivité doivent tendre, traîte le vivant comme un produit et le réifie pour l'intégrer à son système de production. Le XX^{e} siècle a créé, parallèlement aux camps de concentration et d'extermination qu'ont connus différents pays de la planète, l'abattage de masse en usine.

D'emblée, il faut rendre hommage aux travaux d'Elisabeth de Fontenay ; enseignante honoraire à l'Université de Paris I, elle a notamment publié, pour le

[1] *Dialectique négative*, Paris, Petite Bibliothèque Payot et Rivages, 2003, p. 437.

domaine qui nous intéresse ici, une préface aux *Trois Traités des animaux* de Plutarque intitulée « La Raison du plus fort »[2], un article intitulé « La *Philanthrôpia* à l'épreuve des bêtes » dans le recueil dirigé par G. Romeyer-Dherbey *L'Animal dans l'Antiquité*[3], et surtout une magistrale somme publiée en 1998 : *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*[4]. Dans cet ouvrage de près de 800 pages, qui part de l'Antiquité gréco-romaine et va jusqu'à l'Ecole de Francfort et Derrida, l'érudition est constamment mise au service du questionnement éthique où la conception de l'animal et son traitement tendent à une valeur intrinsèque. E. de Fontenay signale dès sa note liminaire qu'elle a fait des choix liés à sa propre culture et à ses propres sympathies. Le lecteur critique que je suis y a trouvé une richesse de textes et de réflexion insoupçonnée et la végétarienne convaincue a eu le sentiment de sortir d'un certain isolement.

Alors pourquoi « l'animal épicurien » ? La philosophie épicurienne veut élever l'homme à la place de la divinité et terrasser cette dernière comme l'écrit magnifiquement Lucrèce :

> *Quare religio pedibus subjecta vicissim*
> *Obteritur ; nos exaequat victoria caelo* ;
> « Et par là, la religion est à son tour renversée et foulée aux pieds, et nous, la victoire nous élève jusqu'aux cieux » (*De rerum natura*, I, v. 78-79).

Elle confère à l'animal une place qui n'a rien à envier à celle de l'humain au sein des *animantes* régis par la nature. L'animal épicurien est pris au double sens d'être vivant défini par des sensations, une forme de pensée et de langage, et de philosophème épicurien. Aussi l'hypothèse de cette étude sera-t-elle que l'animal se situe au confluent de la nature et de la culture, de l'homme en communauté et de l'être sauvage. Pour ce faire, un parallèle sera mené entre un extrait de *La Guerre du Péloponnèse* de Thucydide et la fin du *De rerum natura*.

Un des passages les plus connus de *La Guerre du Péloponnèse* de l'historien grec Thucydide (460 ? - 395 ? av. J.-C.) est la peste d'Athènes (II, § XLVII-LIV) qui se produisit en 430 av. J.-C. Lucrèce (95 - 54 av. J.-C.) achève son poème *De rerum natura* par un développement sur les maladies et épidémies qui touchent aussi bien les hommes que les troupeaux : « *Morbida vis hominum generi pecudumque catervis* » ; « Cette force morbide capable de répandre ses mortels ravages parmi les hommes et les troupeaux » (VI, v. 1092) ; le poète latin prend comme exemple cette même peste d'Athènes (VI, v. 1138-1286). Ces deux textes

---

2 Paris, POL, 1992.

3 Paris, Vrin, 1997, p. 281-298.

4 E. de Fontenay a également publié *Les Figures juives de Marx* en 1973 et *Diderot ou le matérialisme enchanté* en 1981.

sont à mettre en parallèle. Leur ressemblance, issue du procédé de l'*imitatio*, ne doit pas cacher une divergence radicale de focalisation et de représentation du monde ; le traitement de l'animal reflète directement un choix philosophique.

THUCYDIDE, *LA GUERRE DU PÉLOPONNÈSE*

La peste d'Athènes est désignée par les mots ο λοιμοσ, la pestilence, η νοσοσ et το νοσημα la maladie, το παθοσ l'affection[5]. L'écrivain feint de se heurter au caractère indicible de cette maladie, de n'être pas capable de la décrire. Pourtant, comme le prouve tout le reste de ce passage, et en particulier les § XLIX et LI, l'écrivain possède le vocabulaire adéquat, emprunté à la *Collection hippocratique*. La *Collection hippocratique*, issue des travaux d'Hippocrate (né vers 460 av. J.-C., mort très âgé), est un ensemble de traités rédigés sur un siècle, entre 440 et 350 environ. Les auteurs en sont des médecins marqués par la rhétorique, la sophistique et la philosophie. Certains traités, notamment *De l'ancienne médecine*, ont été mis en parallèle avec l'œuvre platonicienne (427-347 av. J.-C.) à travers les concepts de cause, d'expérience et d'art, outre, aussi, chez Platon, l'emploi de la médecine dans le raisonnement par analogie, par exemple dans le *Gorgias*[6]. Les épidémies sont abordées principalement dans *Des épidémies* et *Des vents*.

Dans le paragraphe L, Thucydide écrit : « [...] Son assaut, sous bien des aspects, dépassa les forces de la nature humaine » (traduction Demont), « [...] qui déconcertait la nature humaine » (traduction Ildefonse), « [...] n'était plus à la mesure de l'homme » (traduction de Romilly). L'historien semble vouloir signifier que la nature humaine, φυσισ, se heurte à des manifestations qui lui échappent, qui la dépassent. On peut en effet définir la nature humaine, avec les présocratiques et Platon, comme la maîtrise des techniques et des arts. Aussi Thucydide a-t-il ici recours aux animaux et à l'évocation de leur comportement aberrant pour démontrer le caractère hors-norme de cet épisode. Les animaux n'ont pas de valeur intrinsèque mais ils sont utilisés seulement comme évidence visible, εδηλωσε. Thucydide choisit trois catégories : les oiseaux carnassiers, les quadrupèdes carnassiers τα ορνεα και τετραποδα οσα ανθρωπων απτεται et les chiens. Le relatif neutre pluriel à valeur généralisante semble avoir pour antécédent les deux substantifs ορνεα et τετραποδα.

---

5 Cf. le résumé des recherches sur ce point dans P. Demont « La Peste d'Athènes », *Connaissance hellénique*, Aix-en-Provence, n° L, janvier 1992, p. 63.

6 Voir la notice de J. Jouanna *De l'ancienne médecine*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1990, p. 74-81.

Les oiseaux, auxquels Aristote (384-322 av. J.-C.) consacrera une classification dans *Histoire des animaux*, sont ici des charognards. La deuxième catégorie, les quadrupèdes carnassiers, est posée implicitement par opposition aux quadrupèdes herbivores, distinction à laquelle on peut aussi superposer celle des quadrupèdes carnassiers sauvages et celle des quadrupèdes herbivores domestiques. Platon, dans le *Protagoras*, précise que le dieu a voulu qu'« à quelques-uns il attribua pour aliment (τροφη) la chair (βορα) des autres. À ceux-là il donna une prospérité peu nombreuse » (321b). De plus, ainsi que l'ont montré M. Détienne et J.-P. Vernant dans *La Cuisine du sacrifice en pays grec*[7], ces animaux sont ceux que les hommes offrent en sacrifice aux dieux en des rituels qui ont deux fonctions : fédérer la communauté humaine : « Aucun pouvoir politique ne peut s'exercer sans pratique sacrificielle » (p. 10) ; placer la communauté humaine par rapport aux divinités : « Dans et par le sacrifice s'ouvre et se perpétue la distance séparant les mortels des Immortels » (p. 47).

Les quadrupèdes carnassiers se situent donc à l'exact opposé des propriétés constituant la civilisation humaine. Dans la philosophie, au-delà du mythe, l'existence de tels animaux justifie à la fois l'organisation en cités et l'alimentation carnivore[8]. Porphyre (233-303), disciple de Plotin (204-270), présentera dans son traité *De l'abstinence* les arguments des différentes écoles philosophiques concernant la revendication ou le refus de la nourriture carnée[9]. Est affirmée la nécessité de faire la guerre à ceux – animaux ou hommes – qui menacent la communauté et de se nourrir pourvu que, grâce au feu, cette chair soit cuite (bouillie et/ou rôtie) et devienne donc viande, à la différence des animaux carnivores qui mangent cru.

Après les oiseaux et les quadrupèdes carnassiers Thucydide mentionne les chiens « accoutumés à vivre en compagnie de l'homme » (traduction Idelfonse), « puisqu'ils vivent auprès des hommes » (traduction Demont) :
δια το ξυνδιαιστασθαι. Le chien, animal domestique qui partage la communauté humaine, est présenté par l'historien comme la preuve ultime de sa démonstration. Emblème de la fidélité, le chien dans la littérature grecque n'abandonne pas son maître. Tel le célèbre Argos qui attend le retour d'Ulysse pour mourir (*Odyssée*, XVII, v. 292-327), tels les chiens de Télémaque qui suivent leur maître à l'assemblée : δυω κυνεσ αργοι επoντο (*Odyssée*, II, v. 11).

---

7 *La Cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris, Gallimard, NRF, coll. Bibliothèque des idées, 1979.

8 Cf. l'article de M. Détienne et J. Svenbro « Les loups au festin ou la cité impossible », M. Détienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, *op. cit.*, p. 215-237.

9 Cf. E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, *op. cit.*, p. 115-116.

Ainsi cette épidémie exceptionnelle va-t-elle pousser hommes et animaux à se séparer de leur nature. Les charognards ne se nourrissent plus des cadavres, donc de chair crue et les chiens quittent la ville. La mort est la sanction immédiate de cette pâture : « S'ils y touchaient, ils périssaient » διεφθειρετο. On remarque au passage que ce n'est pas par l'air que se répand la contagion, ce qui est pourtant la théorie de la tradition hippocratique : « L'air est un souverain très puissant qui règne en tout et sur tout » :
ουτοσ δε μεγιστοσ εν τοισι πασι τωv παντωv δυναστησ εστιν (*Vents*, III, 2). Pour tous les êtres vivants απασι τοισι ζωοισι, l'excès d'air ou sa souillure est cause de toutes les maladies τασ αρρωστιασ (*Vents*, V, 1). Or chez Thucydide la contamination s'opère par le cadavre.

Dans la même phrase, il appert que l'homme lui aussi se sépare de sa nature : il cesse d'enterrer les morts. Dans les paragraphes suivants, Thucydide décrit en effet longuement l'abandon des pratiques sociales qui maintiennent la communauté humaine : ne plus donner de sépulture aux morts, ne plus respecter les conventions ni les lois. Aussi l'homme athénien semble-t-il rejoindre la cinquième race hésiodique (*Les Travaux et les jours*, v. 174-202).

Une génération plus tard, Platon tente de poser des critères de discrimination entre hommes et autre animaux. Le mythe du *Protagoras* (320-322) et celui du *Politique* (274c) dépeignent l'homme dans un dénuement physique qui le plonge dans la détresse. La survie de l'espèce est menacée par les bêtes sauvages. Mais, si l'on regarde attentivement ce passage du *Protagoras*, on voit que les hommes ont été effectivement (πρωτον μεν/επειτα/και à quatre reprises) dotés des techniques indispensables à la vie quotidienne : en premier lieu vénérer les dieux ; en deuxième lieu posséder le langage articulé et le vocabulaire (φωνη/ονοματα) ; enfin, sous la forme d'une seule énumération, créer les objets et les pratiques de la vie quotidienne. Toutefois, ce n'est pas la possession de ces techniques qui suffit à permettre aux hommes de se défendre contre les animaux. En fait, toutes ces techniques et notamment les savoirs qui ouvrent et ferment l'évocation : honorer les dieux avec les objets appropriés (autels βωμουσ et statues αγαλματα) et pratiquer l'agriculture (τασ εκ γησ τροφασ) doivent être complétées par l'art politique. L'art politique peut seul sauver les communautés humaines. Aussi guerre et chasse semblent-elles synonymes[10].

[10] Sur le mythe de Prométhée, voir aussi Eschyle, *Prométhée enchaîné*, v. 445-470 et Euripide, *Les Suppliantes*, v. 202-215. Voir la bibliographie critique sur Prométhée dans P. Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature,* Paris, Gallimard, NRF Essais, 2004, p. 110, note14.

Animaux ou bêtes : en fait ces deux mots ont une racine latine[11]. Dans le *Protagoras* les hommes et les « autres animaux » appartiennent à la catégorie des vivants, τα ζωα. Quand l'homme est opposé aux bêtes, sauvages, féroces, non apprivoisées, le mot θηριον est employé pour désigner ces dernières. Animal sauvage se dit θηριον, comme l'explique P. Chantraine dans le long article qu'il consacre à θηρ et à ses 25 dérivés, parmi lesquels plusieurs concernent la chasse. ζωον désigne l'être vivant ; dans notre passage du *Protagoras*, hommes et bêtes relèvent d'une même catégorie qui se divise en races, γενη. Les êtres vivants se définissent globalement par opposition aux dieux selon le critère essentiel – au sens propre – de leur mortalité ; c'est pourquoi l'homme est sur le même plan que les bêtes : θνητα γενη (320c). Le premier critère de différenciation repose donc non dans la corporéité mais dans le comportement religieux. L'homme en effet est seul à « participer au lot divin » (322). Cette particularité sera reprise par Aristote dans *Parties des animaux* (II, 10, 656 7-8) avec le même verbe que Platon, μετεχειν plus génitif, θειασ μοιρασ chez Platon, του θειου chez Aristote[12].

LUCRÈCE, *DE RERUM NATURA*

Lucrèce emprunte à Thucydide les trois catégories d'animal et ce dans le même ordre : oiseaux, quadrupèdes, chiens. Comme chez l'historien grec, oiseaux et quadrupèdes sont associés : *Alituum genus atque ferarum*. *Genus* est en facteur commun mais la caractérisation (carnassiers) est, si ce n'est absente, du moins implicite : le mode d'alimentation est suggéré par l'adverbe adversatif *tamen* au début de la principale, qui fait pendant à la subordonnée temporelle-causale *cum* et subjonctif. *Alituum*, génitif d'*ales*, signifie doté d'ailes et s'emploie chez Lucrèce et Virgile dans la langue poétique et la langue augurale. Dans sa description de l'origine des espèces, au Livre V, Lucrèce écrit : *Principio genus alituum variaeque volucres* ; « Tout d'abord les espèces ailées, les divers oiseaux [...] » (v. 801). *Ferae* désigne à la fois les bêtes sauvages et les bêtes féroces. Au vers 1220, *avis* est associé à *ferae*. Deux attitudes, chez ces animaux, sont possibles, exclusives l'une de l'autre (*aut* deux fois) : ou s'écarter des cadavres humains (*absiliebat*) ou céder à sa nature et manger (*gustarat*). L'abstention de chair crue a pour cause « l'odeur ignoble » ; *acrem* [...] *odorem*. Il s'agit sans doute d'une référence aux théories hippocratiques : l'air est un mode de contagion ; de plus, l'air entre dans la

[11] Cf. l'analyse du lexique latin du vivant qui respire, E. de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, *op. cit.*, p. 25, note 2.

[12] Cf. l'article de G. Romeyer-Dherbey, « Les animaux familiers », Cassin Barbara, Labarrière Jean-Louis, Romeyer-Dherbey Gilbert, *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 141 et 148.

conception épicurienne de la nature sensible, dans la composition des corps. Au Livre III (v. 282-307), Lucrèce affirme que les corps sont composés de souffle, d'air et de chaleur :

> *Consimili ratione necessest ventus et aer*
> *Et calor inter se vigeant commixta per artus* […] ;
> « Il faut admettre de même que le souffle, l'air et la chaleur existent entremêlés dans tout l'organisme » (III v. 282-283).

La plus ou moins grande importance, la prédominance d'un de ces éléments expliquent certaines caractéristiques comportementales dans chaque espèce. Lucrèce prend comme exemple le lion, le cerf, le bœuf, avant d'écrire : *Sic hominum genus est* ; « Il en est de même pour l'espèce humaine » (III, v. 307).

Lucrèce s'attache à évoquer la mort animale durant cette épidémie, la souffrance et l'agonie : *Languebat morte propinqua* ; « Ils étaient frappés de langueur et guettés par une mort prochaine » (v. 1218). Il utilise le même verbe *languere* pour les animaux ici que pour les hommes au Livre VI (v. 1254). Des générations entières d'animaux (*saecla ferarum*) sont touchées avec un adjectif qui connote un destin tragique : *tristia*.

Lucrèce abandonne bien volontiers l'espace civique par excellence, la cité d'Athènes, pour rejoindre le domaine des animaux sauvages, les forêts (*silvis* v. 1221). La forêt, dans l'imaginaire latin, est le lieu d'avant la civilisation urbaine, voire, sans forcer le trait, de la civilisation tout court. Elle figure une époque effrayante où les hommes sauvages, au sens étymologique, nus, se nourrissant de glands, disputaient une existence précaire aux bêtes : […] *vitam tractabant more ferarum* ; « ils prolongeaient leur vie […] semblable à celle des bêtes » (V, v. 932). Lucrèce évoque cette période au Livre V (v. 925-1027)[13]. Le poète latin a à plusieurs reprises signalé que les bêtes sauvages ont menacé la survie de l'espèce humaine, mais son point de vue est radicalement différent de la pensée sophistique et platonicienne. Il demande :

> *Praeterea genus horriferum natura ferarum*
> *humanae genti infestum terra marique*
> *Cur alit atque auget ?*
> « Et les espèces redoutables des animaux féroces, ennemis acharnés du genre humain, pourquoi sur terre et sur mer la nature se plaît-elle à les nourrir et à les multiplier ? » (V, v. 218-220).

Toutefois, Lucrèce laisse totalement de côté la démarche prométhéenne : les progrès des savoirs résultent exclusivement de l'expérience empirique et des

[13] Lire aussi Virgile, *Enéide* Livre VIII, v.315-366.

échecs de la nature, échecs qui préfigurent l'idée de sélection naturelle. Il faut lire sur ce point les vers 855-877 du Livre V. Il ne conçoit pas le rapport entre les hommes et les animaux sur le modèle de la chasse, pratique toujours justifiée par le souci de la survie : survie de l'individu grâce à la nourriture carnée, survie de l'espèce grâce à la chasse des bêtes sauvages ; la chasse devenant le modèle de la guerre.

Lucrèce met sur le même plan trois ordres d'ennemis de l'homme : animaux, maladies, mort prématurée. Ces trois dangers relèvent à part égale de la nature. Loin d'une conception agonistique : qui divise, qui exclut, qui tue, de la vie et de la survie, le poète pense selon le mode de l'empathie. Il prend pitié du nouveau-né humain (*puer*, *infans*, V, v. 222, 223) qui, par sa faiblesse, est à part de toutes les autres espèces. Devenus adultes, les autres animaux n'ont nul besoin des techniques prométhéenne et platonicienne. Lucrèce met sur le même plan toutes les catégories animales : *At variae crescunt pecudes armenta feraeque ;* « Au contraire, on voit croître sans peine les animaux domestiques, gros et petits, et les bêtes sauvages » (V, v. 228).

E. de Fontenay remarque avec finesse qu'à l'alliance canonique entre hommes et animaux domestiques Lucrèce substitue ici vivants non humains et « ceux auxquels nous ne devons rien »[14]. Lucrèce est bien éloigné de son maître Epicure, qui écrit : « La justice et l'injustice n'existent pas par rapport aux êtres qui n'ont pas pu conclure de pacte dans le but de ne point se nuire mutuellement. Elles n'existent pas non plus par rapport aux peuples qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu conclure de tels pactes en vue de ne pas causer et de ne pas subir de dommages » (*Maxime* XXXII). Aristote, quant à lui, avait posé la question à partir d'autres catégories : « Il en est comme dans la relation d'un artisan avec son outil, de l'âme avec le corps, d'un maître avec son esclave : tous ces instruments sans doute peuvent être l'objet de soins de la part de ceux qui les emploient, mais il n'y a pas d'amitié (filia) ni de justice (δικη) envers les choses inanimées. Mais il n'y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu'esclave » (*Ethique à Nicomaque*, VIII, 13, 1101 b).

Cependant, dans le droit fil de l'orthodoxie épicurienne, Lucrèce conçoit le monde comme animé par l'αισθησισ, qui conditionne souffrance et plaisir, émotion et sentiment. Il n'est nul besoin de passer par la convention : loi ou langage ; mais, à la différence d'Epicure, Lucrèce est profondément pitoyable. En effet, il dirige sa compassion aussi bien vers le nouveau-né humain, si démuni,

[14] *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, *op. cit.*, p. 128-130.

menacé par une mort prématurée, que vers le taurillon immolé et vers sa mère, désespérée de ne plus trouver son petit, *amissum fetum* (II, v. 352-356).

Comme Thucydide, Lucrèce termine cette évocation par les chiens, auxquels il consacre deux hexamètres et demi. Il souligne (*cum primis*, v. 1222) la cruauté particulière de leur sort. Il transforme en effet l'allusion chez Thucydide à la domesticité du chien en un sentiment quasi humain : *fida vis* ; le mot *vis* exprime à lui seul non seulement la puissance vitale mais aussi le caractère et l'habitus du chien générique, opposée, en un seul mouvement, à la force : *vis morbida* (v. 1224), de l'épidémie. Le chien relève bien sûr de la même composition que tout être vivant : *animam*, mais, de surcroît, comme l'être humain, il reste dans la cité ; et c'est justement ce qui cause sa perte. Les chiens meurent en foule : *viis* […] *in omnibus*, « Partout dans les rues ». Le vers 1224 avec le jeu des homophonies et des assonances (en -a- et en -i- ; en v- et en -m-) accentue l'opposition sémantique de la lutte entre la vie et la mort au plus profond du corps, de la chair souffrante.

La communauté de destin, à savoir l'extension de la contagion, rapproche les hommes et les animaux domestiques. Quand chez Thucydide l'allusion aux troupeaux ωσπερ τα προβατα (§ LI) n'a pour fonction que d'accentuer l'effet de masse, chez Lucrèce (v. 1245) c'est la proximité de ces bêtes *lanigeras tanquam pecudes et bucera saecla ;* « comme des moutons laineux ou des troupeaux de bœufs » avec les hommes qui souligne la cruauté de leur sort. Pour Lucrèce, la seule différence, sous le rapport de la souffrance, entre hommes et animaux réside dans le traitement des cadavres. Le poète latin comme l'historien grec rappellent la nécessité de faire des funérailles aux morts. Thucydide, en moraliste, met l'accent sur la brutale déchéance éthique et civique. Lucrèce exprime avec véhémence un double sentiment de désespoir et d'irrémédiable solitude.

CONCLUSION

Dans la pensée antique, l'animal est partie prenante des réflexions sur le vivant, et singulièrement sur l'homme. L'animal en effet est placé au confluent de deux séries d'interrogations : la question anthropologique et la question civique dans une culture qui ne remet de toute façon pas en question l'existence de la divinité (terme générique et singulier collectif). Plusieurs critères différents, isolés, combinés ou successifs, ont été mis à l'épreuve pour opérer la séparation entre homme et nature, entre homme et animal : le langage, les arts techniques, la loi, la sépulture. Critères auxquels le regard contemporain, marqué par les expériences et

les savoirs de l'anthropologie, ajoute le concept de représentation[15]. Platon intègre l'animal à la métempsycose[16] : les animaux font partie de l'échelle des réincarnations. C'est cette croyance qui conduit l'orphisme et le pythagorisme à rejeter, en totalité pour l'orphisme, en partie pour le pythagorisme, la nourriture carnée. Le sacrifice des animaux sur les autels des divinités est condamné par Empédocle, qui regrette les offrandes végétales de l'Âge d'or (*Purifications* 128) au nom de l'allélophagie (*Purifications* 135, 136). Les orphiques refusent, avec le sacrifice sanglant civique, la participation à la vie organisée en collectivité.

L'œuvre de Lucrèce demeure inachevée à cause de la mort prématurée de l'auteur ; aussi ne pouvons-nous pas savoir si une évocation plus lumineuse aurait dû succéder à la description de la peste d'Athènes. Lucrèce a compris que le sacrifice humain et le sacrifice animal relèvent d'une même croyance et d'une même démarche (I, v. 83-101). Il s'éloigne ici de son maître Epicure. Epicure, en effet, pour ce qui a survécu de ses écrits, prône un matérialisme empirique guidé par le plaisir : ηδονη/*voluptas*. Mais Lucrèce (qui ne s'est pas prononcé quant à la nourriture carnée) semble pressentir les découvertes de l'éthologie, constituée en science autonome au XX^e^ siècle[17]. Dans un monde désormais athée, Lucrèce associe tous les vivants au sein d'un mouvement perpétuel. Le partage de la corporéité entraîne le partage de la sensation, elle-même à l'origine de l'émotion et du sentiment conjointement. Le plaisir épicurien est à lui seul sa propre justification : la reproduction s'accomplit sans questionnement. Mais chez Lucrèce la souffrance de l'animal, comme celle du reste du petit enfant, ne saurait en aucune manière dans ce monde trouver de justification.

Ainsi, l'animal épicurien pourrait-il nous aider à restituer et à proclamer la dignité du vivant dont l'être humain fait aux XX^e^ et XXI^e^ siècles un grand massacre, plantes, animaux et ses propres semblables. Il ne paraît pas faux de dire que l'idée d'une parenté entre tous les vivants part de l'orphisme et du pythagorisme, passe par Lucrèce et s'épanouit avec le bouddhisme.

---

15 Cf. l'article de J.-L. Poirier, qui écrit notamment cette phrase qui donne à réfléchir : « Aucune caractérisation biologique ne peut produire une ligne de partage métaphysique », « Eléments pour une zoologie philosophique », *Critique,* Tome XXXIV, n° 375-376, août-septembre 1978, p. 674.

16 P.M. Schul propose le terme de métensomatose, *L'Œuvre de Platon,* Paris, Librairie Hachette, 1954.

17 Sur Aristote et l'éthologie, voir Labarrière Jean-Louis, « Aristote et l'éthologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° II, 1993, p. 281-300.

ANNEXES

Empédocle, *Les purifications*, 138 (traduction de J. Bollack)

Ils n'avaient pas de dieu Arès, ni de Tumulte
Ni de Zeus roi, ni de Kronos, ni de Poséidon,
Ils avaient Cypris reine.
D'elle, ces hommes cherchaient les faveurs par des offrandes pieuses.
Par des animaux peints et les fines odeurs de parfums,
Des sacrifices de myrrhe pure et d'encens flagrant,
Ils jetaient sur le sol des libations de miel roux.
L'autel n'était pas trempé du sang pur de taureaux.
Mais c'était l'abomination la plus grave chez les hommes
Que d'arracher la vie et de dévorer les membres splendides d'un corps.

Th. W. Adorno, *Meditationen zur metaphysik, Nach Auschwitz*

DaB das Unveränderliche Wahrheit sei und das Bewegte, Vergängliche Schein, die Gleichgültigkeit von Zeitlichem und ewigen Ideen gegen einander, ist nicht länger zu behaupten, auch nicht mit der verwegenen Hegelschen Auskunft, zeitliches Dasein diene vermöge der seinem Begriff innewohnenden Vernichtung dem Ewigen, das in der Ewigkeit von Vernichtung sich darstelle.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres antiques

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, 1990.

EMPEDOCLE, *Les purifications. Un projet de paix universelle*, Paris, éditions du Seuil, coll. Points essais, 2003.

EPICURE, *Lettres*, Paris, Nathan, coll. Les intégrales de philo, 1982.

HESIODE, *La Théogonie*, *Les Travaux et les Jours*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1972.

HIPPOCRATE, *L'ancienne médecine*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1990 ; *Des vents. De l'art*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1988.

LUCRECE, *De la nature*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1937, 2 tomes.

PLATON, *Protagoras*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1923 ; *Timée*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1925.

PORPHYRE, *Vie de Plotin. De l'abstinence*, URL http://remacle.org/bloodwolf/philosophes.

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 2 tomes ; *La Guerre du Péloponnèse*, Paris, Les Belles-Lettres, CUF, 1991.

VIRGILE, *L'Enéide*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

Ouvrages critiques

ADORNO Theodor W., *Dialectique négative*, Paris, Petite Bibliothèque Payot & Rivages, 2003 (1re traduction 1978).

CASSIN Barbara, LABARRIERE Jean-Louis, ROMEYER-DHERBEY Gilbert, *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, 2 tomes.

COMTE-SPONVILLE André, *Lucrèce poète et philosophe*, Tournai, La Renaissance du livre, 2001

CONCHE Marcel, *Lucrèce*, Treffort, Editions de Mégare, 1990 (1e édition Paris, Seghers, 1967).

DETIENNE Marcel et VERNANT Jean-Pierre, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, NRF Gallimard, coll. Bibliothèque des idées, 1979.

DUMONT Jean-Paul, *Les écoles socratiques*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 1991 (1ère traduction 1988).

FONTANIER Jean-Michel, *Le Vocabulaire latin de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2e édition, 2005.

FONTENAY Elisabeth (de), *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

HADOT Pierre, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2004.

ROMILLY Jacqueline (de), *La construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, Julliard, coll. Conférences, essais et leçons du Collège de France, 1990.

Articles critiques

BRAS Paul, « L'interdit alimentaire et la linguistique », *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 19/2, 2003, p. 149-164 ;
URL http://www.persee.fr/showPage.do?urn=dha_0755_7256_2003_num_29_2_1568

DEMONT Paul, « La Peste d'Athènes », *Connaissance hellénique*, n° L, janvier 1992, p. 60-71.

HARTOG François, « Bêtises grecques », *Le Temps de la réflexion*, n° IX, 1988, p. 33-71.

LABARRIERE Jean-Louis, « Aristote et l'éthologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° II, 1993, p. 281-300 ; « Les animaux pensent-ils ? », *Terrain*, n° XXXIV, mars 2000, p. 107-122 ; URL http://terrain.revues.org/document996.html.

POIRIER Jean-Louis, « Eléments pour une zoologie philosophique », *Critique,* Tome XXXIV, n° 375-376, août-septembre 1978, p. 673-706.

Iconographie

- A Taste of the ancient World,
http://www.umich.edu/kelseydb/Exhibits/Food/text/Food.html, page consultée le 28/11/2007.
- UMR 8167 Orient et Méditerranée Laboratoire « Médecine grecque »,
http://www.medgrecque.paris4.sorbonne.fr/Demont.htm, page consultée le 26/02/08.